

العدل في الواقعية السياسية عند ابن خلدون

مصطفى اللطيفي *

ليس من شك في أن الانجاز النظري الذي حققه ابن خلدون إذا ما قيس بمقاييس عصره يعد سابقا لأوانه. وهو انجاز يؤكد منزلة راقية لا تقل أهمية عن منزلة المفكرين المحدثين. وهو أيضا ما جعله جديرا بعدديد الدراسات والبحوث النظرية والملتقيات التي يصعب إحصاؤها. بل إن كثيرا من الباحثين قد اختص في دراسة أفكار ابن خلدون وفلسفته. ويكفي الرجوع إلى الببليوغرافيا الخاصة بهذا الرجل حتى نقف على الأهمية التي حضي بها لدى جمهور الدارسين. ولعل ملتقانا هذا يتنزل في هذا الإطار مما يعني أن تفكير ابن خلدون ما زال حقلًا ثريا للبحوث ولم يستفرغ القول فيه بعد.

ولئن تجرأ باحثون كثيرون على دراسة مقدمة ابن خلدون، لأن لهم من الثقافة والأدوات ما مكنهم من الكشف عن أسرار كثيرة من هذا المؤلف، فاني اعترف لكم بأنني لست من هؤلاء الباحثين المتضلّعين في هذا الاختصاص. ولم يكن اهتمامي به إلا على سبيل الصدف. وفي معرض قراءتي للمقدمة وفي حدود اطلاعي على بعض الدراسات المتعلقة بها خطر ببالي النظر في موضوع لصيق بتفكير ابن خلدون أيها لصوق وهو موضوع العدل. ومن المأثور من مقولاته في هذا الصدد « أن الظلم مؤذن بالخراب » و« العدل أساس العمران ».

ولست في الحقيقة مبتدعا للبحث في هذا المجال أو سابقا له ذلك أن مسألة العدل كانت مبحثا من المباحث التي شدت إليها غير واحد من الدارسين، لعل أبرزهم أستاذنا احمد عبد السلام في مؤلف له موسوم بابن خلدون والعدل¹ حيث سعى بالخصوص إلى تحديد مختلف معاني العدل ومجالاته. وقد ضبطها في ما يلي :

* كلية العلوم الانسانية والاجتماعية -تونس

1 - أحمد عبد السلام :ابن خلدون و العدل . الدار التونسية للنشر تونس 1989

1 - العدل والقضاء

2 - العدل والملك

3 - عدالة الخلفاء والملوك وفسقهم

4 - العدل في استخلاص الخراج وفي شؤون المال

وتطرق بعد ذلك إلى دراسة نقيض العدل أي الظلم ومعانيه وضبط علاقة الوازع بالظلم ثم نظر في علاقة الملوك بالظلم. غير أن دراسة الأستاذ عبد السلام على ما فيها من دقائق مفيدة وملاحظات ذكية قد بدت لنا في جانب من جوانبها قاصرة على الوصول إلى بعض النتائج التي كان بالإمكان الوصول إليها. خصوصا وأن الأستاذ قد أدلى بشواهد من أعمال ابن خلدون وأقوال بعض من درسوه، فيها بعض الإيحاءات والإشارات ما لو أمعنا فيه النظر لأحرزنا على نتائج أبعد وأعمق مما انتهى إليه صاحب «ابن خلدون والعدل».

ونحن - في ورقتنا هذه - نهدف إلى إبراز نقطة مهمة في مفهوم العدل عند ابن خلدون تقوم أساسا على العلاقة المتينة بين العدل والقوة. فما يتميز به تفكير ابن خلدون هو أنه تفكير واقعي يستبعد في معالجته لموضوعاته النظرة الدينية والنظرة الأخلاقية منطلقا من معطيات الطبيعة البشرية والواقع كما هو. وهو تفكير سينبعث من جديد مع رواد الفلسفة الحديثة مثل ماكيافيلي و بودان وهوبز.

إذا أردنا التوسع في معاني الواقعية في النظرية السياسية يمكن أن نشير إلى التمييز الذي يضعه ايف شارل زاركا Y.C.Zarka بين معنيين للواقعية في النظرية السياسية: التفكير الواقعي الذي يتعارض مع التفكير الأخلاقي² فالأول ينطلق من الأهواء البشرية ذاتها في حين أن الثاني يصدر حكم قيمة عليها. الأول يستنبط نتائج من هذه الأهواء لها صلة بوظيفة الدولة. أما التفكير الأخلاقي فإنه يقيس الواقع القائم بما يجب أن يكون أي بالفضيلة أي المثل الأعلى. وهناك تعارض ثاني هو الذي يقوم بين التفكير الواقعي والتفكير الطوباوي. الأول ينظر إلى المجتمع والدولة في تجزئتها الطبيعي والتاريخي، ويترتب عن ذلك أنه لا محيد للنظرية السياسية عن الاهتمام بالتاريخ وحتى الجغرافيا. أما التفكير الطوباوي فيدل من حيث المعنى الأصلي للكلمة atopos على ما لا علاقة له بالواقع الطبيعي والتاريخي. أي أنه تجاوز لكل واقع. ويستطرد زاركا مشيرا إلى أن هذا النوع الثاني من الواقعية في

الهامش عدد 4 . 2-Y.Ch.Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* Edition PUF 1987 ص357

النظرية السياسية يتفرع بدوره إلى واقعية تجريبية نجد مثالا لها لدى ماكيفلي وواقعية كلية جامعة يمثلها جون بودان J.Bodin الذي يدرج مشكل العدل والحق في التاريخ³.

إن الهدف من التذكير بهذا التمييز بين مختلف معاني فكرة الواقعية في النظرية السياسية إنما هو إبراز ما يتمتع به تفكير ابن خلدون من واقعية في معنى إقصاء الأحكام القيمية وكذلك النزعة الطوباوية. فواقعيته تتجلى في تقيده الصارم بمعطيات الواقع وذلك قبل أن ينشأ التفكير الواقعي في مجال النظرية السياسية عند كل من ماكيفلي وبودان وهوبز. كما أن هناك معنى آخر للواقعية نجده في الفكر الألماني يعبر عنه بـ Real Politik إذ يربط الواقعية بمبدأ القوة

وهو ما نلمسه كذلك في تحاليل ابن خلدون. فهذه العلاقة تتأتى في نظرنا من تصور ابن خلدون لطبيعة البشر من جهة ولطبيعة السلطة من ناحية أخرى أو طبيعة الملك وآلياته.

فمن باب المسلمات في تفكير ابن خلدون ذلك التمييز الذي يقيمه بين الخلافة والملك من ناحية وبين القضاء الشرعي والقضاء السلطاني أي بين الخطط الشرعية والخطط السلطانية.

ينطلق تحليلنا من مسلمة أساسية يقر بها ابن خلدون نفسه وهي نظريته الانثروبولوجية التشاؤمية التي تذكرنا بموقف ماكيفلي وهوبس وكارل شميت ولئن وجد هذا الأخير تبريرا لها في أسس دينية وهي الخطيئة الأولى. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة واقعة في الخليقة منذ براها الله». ويفسر أصل ذلك بـ «إرادة انتقام بعض البشر من بعض... وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومنافسة وإما عدوان وإما غضب لله ولدينه وإما غضب للملك وسعي في تمهيده»⁴

ولا تستثنى هذه الرؤية التشاؤمية لا الرعاع ولا الملوك فـ «العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»⁵. و«الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية»⁶.

3-المصدر نفسه.

4-عبد الرحمان ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون طبعة الدكتور علي عبد الواحد وافي في أربعة أجزاء، لجنة البيان العربي القاهرة 1965 ص486

5-المصدر نفسه ص267 - 269

6-المصدر نفسه ص267

ونحن نعلم أن هذا التصور للطبيعة البشرية هو الذي قامت عليه الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة. ويتضمن هذا التصور سؤالاً جوهرياً لا بد من الإجابة عنه ما هي طبيعة الإنسان. هل هي خيرة أم شريرة.

فجميع الفلاسفة المحدثين قد سلموا شأنهم شأن ابن خلدون بأن مفتاح المسألة السياسية وحلها يتوقفان على تحديد طبيعة الإنسان التي ينعكس تأثيرها على طبيعة السلطة ذاتها. فكيف يحدد ابن خلدون الملك أو السلطة وما هي مكانة العدل في هذا التحديد ضمن هذا التصور الواقعي ؟

إن جوهر السلطة عند ابن خلدون هو «الاستعلاء» و«القهر». وهذا التحديد لجوهر السلطة يذكرنا بتحديد جان بودان للسيادة بما هي «مطلقة وغير قابلة للتجزئة» وإن كان بودان يخضع السيادة للقوانين الإلهية والطبيعية التي يظل صاحب السيادة هو الذي يملك مفتاح تأويلها. فإن الملك عند ابن خلدون شأنه شأن صاحب السيادة عند بودان، لا يكون ملكاً إلا إذا كانت له الشوكة والقوة واليد القاهرة التي لا تعلوها يد أخرى. إذ يقول ابن خلدون في المعنى أن الملك « بمقتضى الطبيعة البشرية (هو) الملك القاهر المتحكم»⁷ فسلطته لا تعلو عليها سلطة. وإذا كان بودان يرى في مفهوم الطبيعة والحق الإلهي حداً لظلم صاحب السيادة واستبداده فإن ابن خلدون لا يقول لنا شيئاً. لعله من نافل القول بأن الملك عند ابن خلدون ضرورة للعمران. فلا وجود لجماعة بشرية غير منتظمة سياسياً أي غير خاضعة لحكم يدير شؤونها.

وما يشد انتباهنا هنا ليس العمران في حد ذاته وإنما الأسس التي يبنى عليها. فما هو الملك أو الحكم عند ابن خلدون ؟ وخاصة بأي طريقة ينشأ هذا الحكم ؟ وما هو العدل الذي هو من تابعه أي من مشمولاته ؟

إن تحليل معنى العدل السياسي عند ابن خلدون يستوجب عرض نظريته في الحكم من جهة النشأة والممارسة وكيفية الحفاظ عليه .

يرى ابن خلدون صراحة أن الحكم ينشأ عن العصبية أي القوة وهو ما يتجلى في تصنيفه لأنواع الحروب « فالحرب (هي) - حرب تجري بين القبائل المتجاوزة والعشائر المتناظرة - وحرب أساسها العدوان بين الأمم الوحشية التي تسكن القفر. وحرب عنوانها الجهاد وأخرى حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين

لطاعتها.⁸ فهذه أصناف أربعة من الحروب : الأولان منهما في رأي ابن خلدون حربا بغي وفتنة والأخيران حربا جهاد وعدل. ويتضح من هذا التصنيف أن الحروب التي تقوم بغيا وفتنة تدعم رأيه في أن الشر متأصل في الإنسان منذ الخليقة. فالقبائل والعشائر ميالة بطبيعتها إلى التنافس والاقتتال.

وعلى الجهاد وحروب الدول مع من يخرج عن سلطتها فابن خلدون يضيفي الشرعية. بمعنى أن الحق إلى جانب من يشن هذه الحرب. ويخص بها الشريعة والملوك. فالجهاد هو حرب دينية غايتها نشر الدين والدفاع عنه. فتبرير ابن خلدون للجهاد ينبع من منظور ديني بحث. أما الحرب التي يشنها صاحب السلطة ضد أعدائه في الداخل فيبررها ابن خلدون انطلاقا من موقف سياسي يتمثل في الحفاظ على السلطة بما هي شرط العمران. ولعل ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو أن ابن خلدون يرفض النظريات الفقهية التي لا تتصور شؤون السياسية إلا في إطار الدين وتخلق للحروب السياسية عللا وأسبابا دينية.

إذ أن الملك في رأيه ظاهرة اجتماعية عامة لا تتميز بها المجتمعات المتبعة لشرع منزل وأن تسيير الحياة الدنيا يمكن أن يستقيم بالرجوع « إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها العامة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الدول. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسية لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها».⁹

ويؤكد ابن خلدون في موطن آخر هذا الرأي بإشارته إلى أن « أهل الكتاب والمتبعين للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فأنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك قد كانت لهم الدول والآثار فضلا على الحياة».¹⁰

ومن جهة أخرى فإن ابن خلدون يميز بين الخلافة والملك إذا يقر أن الخلافة هي صنف من الحكم اختصت به الأمة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ولم تعمر إلا قليلا إذ انقلبت مع الأمويين إلى ملك متاسس على العصبية أي القوة « وإن بقي له (الملك) اسم الخلافة ورسمها فقد فقد حقيقتها ومقوماتها. »¹¹ والخلافة في حقيقة أمرها لا تعدو أن تكون ملكا ذلك أن الدعوة الدينية ما كان لها أن تنجح وتحقق لو لم تكن لها عصبية تعضدها. وكما جاء في صحيح الحديث : « ما بعث الله نبيا إلا في

8- المصدر نفسه ص 336 - 337

9- المصدر نفسه ص 486

10- المصدر نفسه ص 341

11- المصدر نفسه ص 70 - 71

منعة من قومه» فمقياس النجاح هنا هو العصبية أي القوة. وإن كل ما سبق يتيح لنا أن نعيد بناء المنظومة النظرية الخلدونية في العدل السياسي.

1 - رأينا أن المسلمة الأولى التي يقدمها ابن خلدون هي أن الإنسان جبل بطبيعته على الظلم والعدوان والمنافسة. ويتجلى ذلك على مستوى العلاقات بين القبائل والعشائر والأمم. وهذا يجعل من ابن خلدون مفكرا واقعيا يدرس الكائن كما هو ولا كما يجب أن يكون، وهو أمر يميزه عن سبقه من الفقهاء والفلاسفة.

2 - إن التجمعات البشرية تنتظم سياسيا بالقوة كما أن كل الدول دون استثناء تؤسس على القوة بما في ذلك الدعوات الدينية التي لا يستتب لها أمر إلا بالاعتماد على القوة والعصبية. ويتساوى في ذلك قيام الدول سواء في عهد نشأتها الأولى أو عند انتقالها من حكم إلى حكم. أي أن القوة هي سيدة الموقف في كل الحالات.

لكن ابن خلدون يسكت عن مدى شرعية هذا الانتقال ويمتنع عن إصدار أي حكم. أي انه لا يلتزم بأي معيار. وذلك بناء على تفكيره الواقعي الصارم. ورغم هذا السكوت فباستطاعتنا اعتمادا على اعتباره أن الحرب التي يشنها صاحب السلطة على أعدائه الداخليين هي حرب عادلة أن نستنتج أن النجاح هو مقياس العدل. وكأن القوة هي التي تصنع الحق. فالحق إلى جانب القوة حينما تكون منشئة للدولة. والحق ذاته يكون إلى جانب القوة حينما تخوض الدولة حربا ضد أعدائها الداخليين وتنتصر. فهي عند ابن خلدون حرب عادلة، وكأن النجاح هو شرط العدل. وكذلك تكون الحرب، إذا تلازمت مع القوة، عادلة حتى ولو حلت دولة محل دولة أخرى.

ويمكن أن نستنتج أيضا أن العلاقات السياسية القائمة بين الحاكم والمحكوم هي في نهاية الأمر علاقة قوة يكون فيها الحق أو العدل إلى جانب المنتصر أي إلى جانب صاحب القوة. ويكفي تدليلا على ذلك أن نستشهد بموقف ابن خلدون من حرب يزيد ابن معاوية والحسين ابن علي حيث يعتبر أن الحسين قد أخطأ في تقدير قوة خصمه ملاحظا أن الحق كان إلى جانب يزيد لعدم التكافؤ بين العصبية بقطع النظر عن شرعية هذه الحرب من الناحية الأخلاقية والدينية الواضحة. يقول ابن خلدون مبينا سبب فشل الحسين وانتصار يزيد: «وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما من له القدرة على ذلك، وظننها من نفسه بأهليته وشوكته، فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة وأما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها»¹²

إن ابن خلدون رغم إيمانه بشرعية الحرب التي شنّها الحسين على يزيد لفسقه وإخلاله بأمور الدين لم يتبن موقفا مؤيدا للحسين فاعتبره شهيدا وجبت له الشهادة فحسب. كما انه لم يتبن موقفا مناهضا ليزيد، بل اكتفى بالنظر إلى الحرب من زاوية القوة والعصبية ليس غير. مما يعني أن الحدث التاريخي أو الواقع وفهمه لموازين القوى هو الذي حدد موقف ابن خلدون الضمني من الحرب وكذلك موقفه من العدل الناتج عن القوة والعصبية. وهكذا يضعنا ابن خلدون حسب اعتقادنا في حلقة مفرغة لا فكاك منها وهي أن القوة تحيل دوما إلى ذاتها وعليها يقوم تفسيره للتحولات الاجتماعية ودوام الدول أو انحلالها.

وتتجلى واقعية ابن خلدون في رفضه إلحاق السلطة من جهة تأسيسها أو انحلالها بإرادة الالهية. ذلك أن ابن خلدون ينظر إلى شأن السلطة السياسية على انه شأن دنيوي خالص تحكمه قوانين وضرورات محايدة للعالم وللوجود البشري ويلتقي هنا ابن خلدون مرة أخرى مع هوبز وماكيافلي. وهو ما حدا بالمفكر عبد الله العروي إلى إقامة مقارنة بين ابن خلدون وماكيافلي.

كما أن ابن خلدون كانت تقوده الواقعية نفسها في دفاعه الصريح والواعي عن الطبقة الوسطى عندما اعتبر انه من الظلم جمع الحاكم بين الإمارة والتجارة وكذلك عندما رفض الضرائب الباهظة المفروضة على هذه الطبقة لمنع نموها وحتى تشكّلها.

ولئن استعمل ابن خلدون مصطلح الظلم باعتباره معيارا سالبا، نافيا للعدل فانه لا يقر بمبدأ مطلق ومتعال للعدل، إنما ينظر إلى العدل وقيسه بمقياس المصلحة الدنيوية المتبادلة بين صاحب السلطة والرعايا. فإثقال كاهل الرعايا بالضرائب من شأنه أن يقلص النشاط الاقتصادي ومن ثمة تقلص الضرائب ذاتها، وفي النهاية ضعف الحكم اقتصاديا وسياسيا. وهذا الاستدلال شبيه في نظرنا بالاستدلال الذي يبرهن به سبينوزا بوجوب احترام حرية التفكير لدى الرعايا رغم المسافات الفاصلة بين المفكرين من جهة وشروط تفكيرهما وسياقهما التاريخي. فحجة سبينوزا في دفاعه عن حرية التفكير في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة تكمن بالضبط في بيان أن حرمان الرعايا من هذه الحرية يولد في نفوسهم انفعالات سلبية، من غضب واحتقان وعصيان تتحول كلها إلى خطر على السلطة ذاتها. ومن ثمة فمثلا تقتضي مصلحة صاحب الملك عند ابن خلدون مراعاة مصالح الرعايا، تقتضي كذلك مصلحة السلطة عند سبينوزا عدم المساس بحرية التفكير باعتبارها حقا طبيعيا ممارسته لا تؤذي السلطة بقدر ما يؤذيها منعها.

فهذه الواقعية هي التي جعلت ابن خلدون يتجاوز فلاسفة عصره وبعض الفقهاء. ويتجلى هذا التجاوز النظري فيما حققه في مجال نظرية العمران والحكم والعصبية لكن من وجهة نظر معيارية يظل ابن خلدون في مرتبة أدنى بالمقارنة بالفقهاء المسلمين الذين نادوا بحق مقاومة الطاغية مثلما نجد ما يعادل ذلك في نظرية قتل الطاغية التي يقول بها فلاسفة اللاهوت المسيحيين وخاصة J.De Salusbury في العصور الوسطى. فمن بين الفقهاء المسلمين نجد ابن العباس وفخر الدين الرازي والماوردي الذين لا يسكتون عن ظلم صاحب السلطة واستبداده. وهو موقف قد يتماشى و«مبدأ حق المقاومة» (droit de résistance) الغائب عند ابن خلدون. فإذا كان صاحب الملك جائراً ومستبداً أليست كما يقول الماوردي «طاعة السلاطين الظالمة محرمة لأنهم لا يأمرُونَ إلا بالظلم»¹³. يبدو أن الخلفية الاشعرية التي تقود ابن خلدون هي التي تجعله يفضل طغيان السلطان على الفتنة أو كما يقول ابن تيمية: «الصلاة وراء إمام فاسق خير من الفتنة».

صحيح أن ابن خلدون له نظرية في الوازع لصد الظلم والعدوان المتأصل في طبيعة البشر إذ يستشهد بالمتنبى :

«والظلم من شيم النفوس إن لم تجد *** ذاعفة فلعل لا يظلم»¹⁴

لكن الوازع عند ابن خلدون يخص الرعية فقط و ذلك لكي «يدفع بعضهم عن بعض لما في طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم».¹⁵ وهذا الوازع يحتاج بدوره إلى شوكة قوية ليتغلب على كل معتد. ذلك أن الوازع عند ابن خلدون يظل اليد القاهرة أو الحاكم القادر على مواجهة ظلم الرعية بعضهم ببعض. وبالتالي يظل من مشمولات الملك ومن كان وراء ه قاضيا أو واليا. أما إذا كان صاحب الملك نفسه جائراً ومستبداً فإن ابن خلدون يكتفي بالتأكيد على أن يده «المبسوطة التي لا تعارضها قدرة تؤذن بالخراب».¹⁶

لكنه لم يرتق حسب اعتقانا إلى التأويل الراديكالي الذي بلوره الفقيه والمفسر ابن عباس، فهذا الأخير مثلاً يرى في تفسيره للآية 117 من سورة هود «وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحين». «إن الله لا يعذب على الشرك بل على الظلم».

13- الماوردي الأحكام السلطانية - طبعة جامعة القاهرة ص3

14- ابن خلدون المصدر نفسه ص 226

15- ابن خلدون المصدر نفسه ص 69

16- ابن خلدون المصدر نفسه ص 519

وقد جاره في هذا التفسير الجريء فخر الدين الرازي قائلا « ما دام الناس مصلحون يعامل بعضهم بعضا على الصلاح والسداد فان الله لا يعذبهم ولو كانوا كفارا..»¹⁷

فابن خلدون لا يمكن أن يقبل أن الله لا يعذب القرية على كفرها بل على ظلمها. فالله يعذب القرية المسلمة الظالمة ويثيب القرية الكافرة العادلة. وهكذا يظل ابن خلدون حسب اعتقادنا تقليديا رغم بلورته للواقعية السياسية ولتمشيه العلمي.

لا شك في أن تفكير ابن خلدون تفكير علمي لما يتميز به من واقعية وعقلانية توقفنا عند بعض مظاهره، من خلال تناولنا لموضوع العدل السياسي. ولا شك كذلك في أننا نجد استباقا عند ابن خلدون لكثير من الأفكار والأطروحات التي ظهرت لاحقا عند المفكرين المحدثين. وقد حقق ابن خلدون بالفعل انجازا نظريا في علم الاجتماع والحكم... لكن أي فائدة تحصل لنا اليوم من هذا الانجاز؟ في اعتقادي أن أفضل تحيين لفكر ابن خلدون ولأطروحاته ومفاهيمه لا يتمثل في اجترار ما قاله، إنما يتمثل في انجاز عمل نظري مماثل للذي أنجزه ابن خلدون في المستوى النظري الذي بلغه. فأفضل وفاء لفكر ابن خلدون هو الاستيعاب العقلاني والموضوعي والواقعي لحقيقة معطيات واقعنا الراهن بالأدوات المنهجية والمفهومية التي توفرها لنا النظريات الحديثة في الاجتماع والثقافة. فمن الضروري المرور بمفاهيم هي وليدة العصر الحديث مثل مفاهيم الدولة، المجتمع، الطبقة، الحزب، الايدولوجيا، الثقافة، الرأسمالية، العولمة... لأجل الوصول إلى فهم عقلائي للمجتمعات العربية في علاقتها بتاريخها وبالمجتمعات الأخرى. وإذا قدمنا هذه المفاهيم على مفاهيم ابن خلدون فهذا لا يعني الإقرار الضمني بقصور في تفكير ابن خلدون وإنما يعني ببساطة حدود العصر الذي عاش فيه وحدود أدوات تحليله. يكفي ابن خلدون فخرا انه ترك لنا صورة عقلانية حية ودينامكية عن المجتمع العربي الإسلامي الذي عاش في ظله.

17- فخر الدين الرازي التفسير الكبير .